

Knut Backhaus

Zugang zum Unzugänglichen: Der Hebräerbrief (Teil 2)

Biblische Theologie

*Das Wissen von Gott ohne Wissen um unser Elend zeugt den Dünkel.
Das Wissen um unser Elend ohne Wissen von Gott zeugt die Verzweiflung.
Das Wissen von Jesus Christus schafft die Mitte,
weil wir in ihm sowohl Gott als auch unser Elend finden.*

Blaise Pascal (Pensées, n. 457 [527])

Einen Herzschlag weit entfernt

„Hat der Kannibale das Recht, im Namen dessen zu sprechen, den er gefressen hat?“ – Diese Frage des Aphoristikers Stanisław Lec drängt sich auf, wenn man sieht, wie der Verfasser des Hebräerbriefs mit dem Alten Testament umgeht. Er entnimmt seiner Heiligen Schrift das, was er braucht, und stellt es – unbekümmert um den Ursprungssinn – in den Zusammenhang seines eigenen, christologischen Deutungssystems. Historisch-kritische Exegese (die –

bestenfalls – von der Wissenschaft ins Leben springt) ist dies nicht. Dies ist ästhetische Kunst: Bekenntnis und Lese Freude, die vom Leben ins Buch springt – und dort ihren Gott findet.

Kein Christ, kein Jude hat im ersten Jahrhundert die Heilige Schrift anders ausgelegt. Auf die Idee, Gott könne anders als im Präsens sprechen, wäre niemand gekommen. Der – zweifellos historische, zweifellos kritische – Gedanke, die Bibel sei dann richtig ausgelegt, wenn man korrekt über Erfahrungen berichte, die Dritte vor vielen

hundert Jahren gemacht haben sollen, wäre dem Verfasser des Hebräerbriefs bizarrer vorgekommen als uns die Freiheit, Subjektivität, Willkür seiner Schriftauslegung.

Jedoch: Wie frei war diese Schriftauslegung wirklich? Der erste Satz (1,1f.) bereits gibt Auskunft:

Vielfach und vielfältig hat Gott vormals gesprochen zu den Vätern durch die Propheten – am Ende dieser Tage sprach Er zu uns durch einen, der Sohn ist.

Damit ist alles gesagt: Nicht darum geht es, das jüdische „Alte Testament“ aufzufressen, um in seinem Namen christlich zu sprechen; nicht darum, als Christ gewissermaßen in anderer (jüdischer) Leute Post zu lesen¹. Es geht vielmehr darum, am eigenen Ort, in der eigenen Zeit, mit dem eigenen Sosein zum Hörer des Gottes Israels zu werden. Dieser Gott spricht mittels der Heiligen Schrift (der Bibel Israels) im Hier und Heute „uns“ an. End- und vollgültig spricht er sich für den Hebräerbrief in Seinem Sohn aus. So gesehen ist die Schriftauslegung des Hebräerbriefs nicht willkürlich: Sie ordnet das „Wort“ zwischen der Selbstmitteilung Gottes und dem konkreten menschlichen Leben ein. Als hermeneutisches Zentrum wird die Christus-Homologia, das kirchliche Bekenntnis zu Christus (vgl. 3,1; 4,14; 10,23), wirksam. Deshalb kann Schriftdeutung für unseren Verfasser nicht in einem formalisierten Verfahren aufgehen; sie wird zu einer auf die Adressaten hin beweglichen und in der Person Christi verbindlichen Poesie des Gottesworts. Denn Gesprächspartner ist kein anderer als der lebendige Gott (3,12; 9,14; 12,22)².

Der Hebräerbrief betreibt Schriftauslegung also im strengen Sinn als Theo-Logie (Gottes-Rede). Er will nicht vergangene Sinngebungen rekonstruieren, sondern jene Mitte finden, aus denen sie noch immer leben. Die Heilige Schrift bezeugt Gottes Selbstkundgabe in Christus und gewinnt erst von ihr her ihren Wert. Sie gibt keine Wahrheitsinstruktionen, sondern reißt die Perspektive auf jenen Gott auf, der die Wahrheit ist, die sich in Christus mitteilt. Nicht literarische Probleme will der He-

bräerbrief lösen, sondern die des Lebens. Wir lesen ihn sachgerecht, lesen wir ihn als eine biblische Ästhetik der Erlösung.

Kein Christ hat diese unmittelbare Gegenwartsbedeutung des göttlichen Wortes so herausgestellt wie der dänische Religionsphilosoph Søren Kierkegaard: Im Verhältnis zum Absoluten gibt es nur die Gleichzeitigkeit. Der zeitliche Abstand von zehn oder zweitausend Jahren zählt nicht: Der heutige Jünger ist seinem Herrn nicht weniger nah, als es Petrus oder Maria von Magdala waren – einen Herzschlag weit entfernt.

So betreibt der Hebräerbrief, als Pionier der Theologie, sein „Fach“ als christologisch konsequente Schriftauslegung. Bereits sein erster Vers legt offen, wie er sein Vorhaben durchzuführen gedenkt: In einer Welt, die Gott als den großen Schweiger erlebt (→ 1), offenbart dieser sich im Modus biblischer Rede (→ 2) als an-sprechend. Seine letztverbindliche Anrede lautet: Christus (→ 3). Dies konstituiert „uns“ – die Gemeinschaft der Hörenden – als Gottesvolk, das mit einer Verheißung unterwegs bleibt (→ 4). Damit haben wir die Richtung unseres Gangs durch die biblische Theologie des Hebräerbriefs abgesteckt.

(1) Der mittelplatonische Verstehenshorizont: Gottes Schweigen

Das geistige Milieu, in dem sich der Verfasser und seine Adressaten bewegen, ist von dem Bild einer stummen Gottheit geprägt: Sie ist eher ein abstraktes Prinzip als ein beziehungsreiches Du. Wenn Gott spricht – heißt es (Corp. Herm. 1,31) – spricht er durch sein Schweigen. Das Nährfeld einer solchen negativen Theologie finden wir im Mittelplatonismus, womit weniger eine philosophische Schule gemeint ist als eine seit dem Hellenismus auf breiter Ebene wirksame Überzeugung von der Transzendenz des Göttlichen. Zwischen Jenseits und Diesseits gähnt eine Kluft, die das Göttliche unzugänglich und damit für die eigene Lebenswelt letztlich belanglos macht. Was gemeint ist, kann wohl das berühmte Höhlengleichnis Platons illustrieren.

ren: Die Menschen leben gebunden in einer Höhle und befassen sich mit Schattenspielen; es ist die ganz andere, lichthafte Welt, in der sie, mitunter schmerzhaft, zur Wahrheit aufsteigen, wenn es ihnen gelingt, sich vom Schwergewicht ihrer Nachtexistenz zu befreien.

Die bekanntesten Vertreter dieser Strömung – beide ausgesprochene „Vielschreiber“ – sind im Judentum der Religionsphilosoph Philo von Alexandrien (um 15 v. Chr. – 50 n. Chr.) und in der paganen Philosophie Plutarch aus dem böotischen Städtchen Chaironeia (um 45–125 n. Chr.). Auf einer breiteren Schicht haben sich mittelplatonische Denkfiguren im Corpus Hermeticum niedergeschlagen. Sie sollten – wohl erst im zweiten Jahrhundert – auch im Gnostizismus wirksam werden.

Fünf Kennzeichen sind es, die den Hebräerbrief mit dem platonisierenden Denkstil seiner Zeit (in Anknüpfung wie Widerspruch) verbinden: (a) die ontische Andersartigkeit und Ferne der Gottheit, (b) die Kluft zwischen ursprünglicher, unsichtbarer, göttlicher Wirklichkeit und abbildhafter, sichtbarer Erdenwelt, (c) daraus folgend: die Notwendigkeit der Vermittlung zwischen Gott und Mensch (bei Philo der Logos, bei Plutarch die Daimonen), (d) der Rekurs auf die überlieferte Religion, um diese Vermittlung zu leisten, (e) das Wirkziel, dem Menschen eine tragfähige Lebensbasis in unsicherer Existenz zu geben.

Das geistige Milieu des Mittelplatonismus ist das Problem. Die biblische Überlieferung, verstanden im Licht der Christus-Erfahrung, bietet dem Verfasser die Lösung: Gott ist seinem Wesen nach „ganz anders“. Der Mensch kann ihn nicht zum Reden zwingen, aber er neigt sich dem Menschen zu, in Christus „spricht er sich aus“. Gott bleibt Geheimnis jenseits unserer Lebenswelt. Aber Er teilt sich in diese Lebenswelt hinein mit: in lebendiger Vielfalt und eindeutig in seiner Selbstoffenbarung im Sohn. In der Fachsprache nennt man einen solchen Entwurf „relationale Theozentrik“ oder „christologischen Monotheismus“. Die Christologie baut die Erhabenheit Gottes nicht ab, sondern gibt ihr Fassbarkeit

und lässt sie lebensnah werden: *per Christum in Deum* (7,25).

(2) Die biblische Tradition: Kult als Kommunikation mit dem lebendigen Gott

Diese geistigen Linien seiner Zeit verhandelt der Verfasser nicht im philosophischen Diskurs. Vielmehr zeichnet er sie in das Koordinatensystem seiner Bibel (unseres Alten Testaments) ein. Das Heil – die Überwindung der Seinskluft zum heiligen Gott – ist ihm nur in der geordneten, erzählten, bildhaften Welt der Bibel Israels aus-sagbar. Dabei spielen zwei große Bewegungsbilder – das eine kultisch, das andere heilsgeschichtlich – eine Schlüsselrolle: der Eintritt des Hohepriesters durch den Vorhang ins Allerheiligste (→ 3) und der Einzug des durch Wüste wandernden Gottesvolkes in das Verheißungsland (→ 4). Wir würden die symbolische Sprache des Hebräerbriefs missverstehen, versuchten wir, sie in theologische Begriffe und ethische Forderungen zu übersetzen. Es verhält sich umgekehrt: Die Bilder wollen die Leser in eine imaginative Eigenwelt übersetzen, wo sich ihre Wahrnehmung weitet, der Weg sichtbar und die Verheißung plausibel wird. Die Bibel Israels beginnt – auf typologischem Weg – für Christen zu sprechen und gewinnt so unmittelbare Aktualität.

Wenden wir uns zuerst dem Bild vom Sühneakt des Hohepriesters zu. Es beruht auf dem biblischen Urbild (Typos) des Großen Versöhnungstags. Durch diesen Rückgriff gewinnt der Verfasser viererlei: (a) Das Erlösungsgeschehen wird in einem Kultdrama inszeniert: Es tritt vor Augen, wird anschaulich, zugänglich, denn die Glaubenden nehmen an diesem Drama mit ihrer eigenen Glaubensgeschichte teil. (b) Kult ist für den antiken Menschen die leibhaftige Kommunikation mit der Gottheit, die Teilhabe am göttlichen Lebensstrom: Wird das Christus-Geschehen im kultischen Bild gemalt, so wird deutlich, wie es zur Brücke zwischen Himmel und Erde wird, wie Gott gerade nicht schweigt, sondern sich in Christus mitteilt und dem Menschen fassbar begegnet. (c) Das Chri-

stentum galt als gottlos, weil es keinen Opferkult kannte. Die typologische Aneignung macht deutlich: Der Mensch vermag sich auch im blutigen Tieropfer nicht den Zugang zu Gott zu erkämpfen. Nur in der personalen Hingabe wird Gott zugänglich – und er hat diesen „neuen und lebendigen Weg“ (10,20) durch Christus selbst gebahnt. (d) Gezeichnet in den biblischen Farben des Kultes, nimmt das Kreuz einen ganz neuen Stellenwert ein. Der Verfasser schwenkt gewissermaßen den Scheinwerfer um: Der in der Tora mit aller Würde ausgestattete Kult wird vom Heilssystem zum Typus; das in seiner blutigen Wirklichkeit so anstößige Kreuz wird vom Ärgernis zur Heilstat. Ruht in der Tora aller Glanz auf der biblischen Kultordnung, so liegt jetzt alles Licht auf Christi Lebenshingabe³. Die im Kreuz erschreckend manifeste Menschlichkeit des endzeitlichen Hohepriesters hebt seine Göttlichkeit nicht auf; sie offenbart sie und wandelt das Menschenbild. Die kultische Sprache beschreibt also nicht esoterische entrückte Vorgänge im Jenseits, sie setzt das Diesseits in ein neues Licht.

Die Tora ordnet für den Großen Versöhnungstag (Jom Kippur) ein präzises und dramatisches Sühneritual an (Lev 16). Das Bundeszelt ist – wie später der Jerusalemer Tempel – streng in zwei Sakralbereiche geteilt: das den Priestern vorbehaltene Vorzelt („Heiligtum“) und die innere Zelle als eigentliche Kultmitte („Allerheiligstes“), in der die Bundeslade steht. Beide Bereiche werden durch einen sakralen Vorhang getrennt. In das Allerheiligste, also durch den Vorhang, darf ausschließlich der Hohepriester eintreten, und auch dies nur ein einziges Mal im Jahreskreis, eben am Versöhnungstag. In einem vor aller Profanierung geschützten Sühneakt durchschreitet er den Vorhang und besprengt die Sühneplatte der Bundeslade mit Opferblut für sich und das Volk (Ex 30,10; Lev 16,2f.). Auf diese Weise stellt er den Lebensstrom zwischen JHWH und seinem Bundesvolk wieder her. Dieses ausdrucksvolle Ritual hat auf die Beobachter stets besondere Faszination ausgeübt und sie zu symbolischen Deutungen inspiriert (vgl. z.B. Röm 3,25).

(3) Die christologische Mitte: Christus als Hohepriester

Die theologische Leistung des Hebräerbriefs liegt wesentlich darin, dass er die kultsymbolische Sprache auf Christus hin zentriert, personalisiert, humanisiert. Der Sohn – die Menschlichkeit Gottes in Person – versöhnt als himmlisch-irdischer Hohepriester Himmel und Erde. Er durchschreitet die Trennwand zwischen Himmel und Erde (den Vorhang), tut so den Weg in die Gottesgegenwart (das Allerheiligste) auf, und dies in einer einmaligen, erlösenden Tat: dem Kreuz (vgl. bes. 9,11–14). So wird das, was das Tieropfer des Sinaibundes anzeigt, in dreifacher Weise aufgehoben: *bewahrend*, denn seine Sinnlinie wird in der personalen Gehorsamstat des Sohnes erreicht (vgl. 7,26–28); *sprengend*, denn wo der Sohn sich in freier Hingabe für die Seinen einsetzt, da bedarf es keines Tierbluts (vgl. 10,5–10); *erhöhend*, denn nicht der Mensch schafft sich das Heil (vgl. 10,1–4), nur Gott selbst kann den Zugang in seine Gegenwart auf tun. Diese personale Einführung des gesamten Kultwesens auf die Erlösungstat des Kreuzes führt das menschliche Heilsstreben (für den Hebräerbrief: den „ersten Bund“) an sein Ziel. Von Gott her erfüllt sich, was irdischer Kult nur als Sehnsucht angezeigt hat: die endgültige und vollkommene Gemeinschaft des Menschen mit dem Heiligen. Der Hebräerbrief überwindet daher den Kult nicht; er traut ihn in seiner letzten Wirklichkeit nur Gott zu. Wenn Menschen Gottesdienst halten, ist dies dankbare Antwort auf Gottes Dienst am Menschen. Im neuen Bund ist die Gemeinschaft zwischen dem Menschen und dem lebendigen Gott verbürgt: jetzt schon auf der Erdenwanderung und dereinst in seiner ganzen Fülle (vgl. 8,6; 9,15). Der himmlische Zion wird betretbar und der Glaubenspilger weiß sich als Himmelsbürger im Erdenexil (vgl. 12,22–24).

Wie von selbst zieht der Gedanke des Gottesbundes die Themen von Priestertum und Opfer in sein Magnetfeld. Beides steht für die versöhnte Einheit mit Gott. Beim Opfer müssen wir uns vor modernen Klischees hüten: Der antike Mensch sah in ihm

kein pfiffiges Tauschgeschäft, sondern eine Teilhabe an der göttlichen Heiligkeitssphäre durch Hingabe. Der Priester, wesentlich vom Opferakt her verstanden, diente der unmittelbaren Kommunikation zwischen dem Kultteilnehmer und seinem Gott (dem Immediatverkehr). Martin Buber und Franz Rosenzweig übersetzen mit „Nahung“ und bringen so den Begegnungsaspekt treffend zur Geltung. Von daher erhellt, warum der Hebräerbrief den Opfer- und Priesterbegriff nicht fallen lässt, sondern ganz auf Christus und seine Hingabe für die Seinen konzentriert. Im Kreuz öffnet der zugeneigte Gott selbst die Tür in seine Lichtwelt: Der Mensch naht sich Gott; kultisch gesagt: er darf „hinzuschreiten“ (vgl. z.B. 4,16; 10,22). Wenn auch das Wortfeld „Liebe“ im Hebräerbrief nicht vorkommt (mit der handfesten Ausnahme von 12,6), so ist die kultische Symbolsprache doch die für den antiken Menschen hautnaheste Form, Gottes Sein und Wirken als mitteilbare Liebe begreifbar werden zu lassen. Auch der heutige Mensch kann sich zum Opfermotiv, so verstanden, seinen Zugang bahnen. „Dein Leben ist mir das meine wert“ – so ist eine Übersicht zu diesem Motiv im modernen Film betitelt. Hier ist ins Wort gefasst, worum es neutestamentlich beim Opfer geht: um den realen, konsequenten und entschiedenen Ernstfall einer Liebe, die letztlich nur Gott selbst zu schenken vermag (vgl. Joh 15,13).

Die Wirklichkeit, die man nicht sieht (außer im Kreuz), die aber trägt (vgl. 11,1), nähert sich dem Glaubenden im Wort. Es ist das Wort der Schrift als Ur-Kunde des Sprechenden Gottes, das sofort im ersten Kapitel Jesus Christus – in einem aus Schriftworten inszenierten Thronergreifungsakt – in seinem Gottsein vor Augen führt (vgl. 1,5–13). Wie keine andere urchristliche Schrift betont der Hebräerbrief, dass der Sohn ganz aus Gott, in Gott und auf Gott hin ist und wirkt. JHWH selbst definiert – weiterhin als „Psalmist“, d.h. mit Psalmworten – die Göttlichkeit des Sohnes. Wir können dieses Gottsein mit dem Sonnenstrahl vergleichen: Der Strahl, der die Erde berührt, ist nicht die Sonne selbst und doch berührt

sie uns in diesem Strahl leibhaftig. In der Sprache der Glaubensbekenntnisse: Gott von Gott, Licht vom Licht. Auch die geheimnisvolle Gestalt des Melchisedek (vgl. 7,1–10)⁵ dient im Hebräerbrief dem einzigen Zweck, die menschliche Unableitbarkeit, den himmlischen Ursprung dieses himmlisch-irdischen Priestertums anzuzeigen.

Zu dieser Mittler-Christologie gehört dann aber ebenso die andere Seite: Wie keine andere urchristliche Schrift betont der Hebräerbrief auch das Menschsein Jesu. Der göttliche Sohn teilt Blut und Fleisch mit seinen irdischen Geschwistern, hat an ihren Schwächen und Verschungen teil, wird ihnen in allem – außer der Sünde – gleich (vgl. 2,10–18). Auch er wird zum „Psalmisten“. In den typischen Worten eines Klage- und Bittpsalms stellt der Hebräerbrief Jesu ganze Sendung als Responsorium dar: Schreiend und unter Tränen schickt Jesus Bittrufe zu Gott empor, lernt durch sein Erdenleben den Gehorsam (vgl. 5,5–10). So wird das ganze Heilsgeschehen eingespannt in einen biblischen Dialog zwischen Vater und Sohn. In dieses Gespräch treten schließlich auch die Glaubenden als „Psalmisten“ ein: „Der Herr ist mir Helfer, ich werde mich nicht fürchten: Was wird mir antun ein Mensch?“ (13,6 = Ps 118,6). Gebet wird zum Begegnungsraum.

Zwar bildet der „menschliche Hohepriester aus dem Ewigen“ das Leitmotiv in der Erlösungsbotschaft. Doch setzt der Verfasser nicht nur auf den kultsprachlichen Bildstrang. Auch die anderen Christus-Prädikate sind von dem Zug der Erlösten in die göttliche Wirklichkeit geprägt. Christus führt diesen Zug an und steht – gerade als der vom göttlichen Thron gesandte Sohn – radikal auf der Seite seiner menschlichen Familie. Daraus ergibt sich die – vor allem im Vergleich mit dem Apostel Paulus – eigentümliche Konzeption, dass Jesus selbst nicht Inhalt, sondern Vorbild des Glaubens ist. Glaube wird hier als Treue gegenüber der Verheißung, als Standfassen im Unsichtbaren gesehen: Jesus ist so am Kreuz zum Urbild aller Glaubenden geworden (vgl. bes. 12,1–3). Der Sohn zieht den Sei-

nen voran, damit sie im unwandelbaren Gottesreich einen Anker der Hoffnung haben (6,19f.). Wie Herkules überwindet er heroisch die Todesangst, jene Peitsche, mit der der Teufel die Menschen lebenslang unterdrückt (2,14f.). Kurzum: Christus ist „unser Vorläufer“ (6,20), „des Glaubens Anführer und Vollender“ (12,2).

(4) Die Konsequenz: Das pilgernde Gottesvolk

Nichts ist praktischer, konkreter und aktueller als eine treffende Christologie. Diese Ansicht unseres Verfassers mag heute eher verlegen stimmen. Aber sie hat sich im Laufe der Glaubensgeschichte immer wieder überraschend erhärtet. Es war in dunkler Zeit, 1937, als der Neutestamentler Ernst Käsemann in der „Muße einer Gefängniszelle“ entdeckte, dass der Vorläufer sein Volk immer wieder neu in den Exodus führt. Ihm stand dabei jene Bekennende Kirche vor Augen, „die sich in Deutschland der Tyrannei widersetzte und die zur Geduld gerufen werden mußte, um den Weg durch endlose Wüste fortsetzen zu können“⁶. Die Studie, die damals ihren Anfang nahm, hat zu einer maßgeblichen Einsicht in das Kirchenbild des Hebräerbriefs geführt: *Das wandernde Gottesvolk*⁷. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in diesem Motiv ein Leitbild für die Kirche unserer Zeit gesehen⁸.

Die Wüstenwanderung – mit ihren Gefahren und Durststrecken – führt der Hebräerbrief am Beispiel des ersten Exodus-Volkes vor Augen (3,7–4,10). Wir haben die gleichen Chancen wie dieses Volk, das zuerst jenen Gott fand, der aus der Sklaverei befreit. Und damit schließt sich der Kreis biblischer Theologie. Denn was der sprechende Gott einst auf dem großen Exodus-Zug sagte, das gilt jeden Tag neu: „Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet euer Herz nicht“ (vgl. 3,7f.13.15; 4,7).

Der „Gang durch den Vorhang“ ist also alles andere als ein literarischer Selbstzweck: Er befreit die, die ihrem Vorläufer folgen, aus dem Bannkreis des Irdischen – Angst, Tod, Versuchbarkeit, Entfremdung, Schuld und als Wurzel wie Frucht von alle-

dem: Gottesferne. Wer Christus auf seinem Weg folgt, der findet in den Heiligkeits- und Heilsbereich des Ewigen. Dies hat – die Ethik des Hebräerbriefs wird es zeigen – höchst konkrete Folgen für den eigenen Alltag. Glauben wird zur Lebensform. Leben wird Pilgerschaft.

Theologie hat ihr Ziel erreicht, wenn sie so die Glaubenden verwandelt. Der Blick auf Christus „macht dem Glauben Beine“: „Deshalb richtet die erschlafften Hände und die erlahmten Knie wieder auf! Und gerade Bahnen schafft für eure Füße, damit nicht was gelähmt ist, ausgerenkt werde, sondern vielmehr geheilt“ (12,12f.). Das energische Kirchenbild des Hebräerbriefs, so scheint es, ist wie geschaffen für das Gottesvolk, das durch die Gegenwart wandert.

Der Autor lehrt Exegese des Neuen Testaments an der Universität München

Anmerkungen

¹ Vgl. P.M. van Buren, On Reading Someone Else's Mail: The Church and Israel's Scriptures, in: E. Blum / Chr. Macholz / E.W. Stegemann (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 595–606. Zur Kunst der Schriftinterpretation des Hebräerbriefs hinführend K. Backhaus, Der Hebräerbrief, Regensburg 2009 (RNT), 60–65; eingehender K. Backhaus, Gott als Psalmist. Ps 2 im Hebräerbrief (2004), in: Ders., Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief, Tübingen 2009 (WUNT 240), 101–129.

² Vgl. die umsichtigen Beiträge von H. Löhr, „Heute, wenn ihr seine Stimme hört ...“. Zur Kunst der Schriftanwendung im Hebräerbrief und in 1 Kor 10, in: M. Hengel / H. Löhr (Hg.), Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum, Tübingen 1994 (WUNT 73), 226–248. M. Theobald, Vom Text zum „lebendigen Wort“ (Hebr 4,12). Beobachtungen zur Schrifthermeneutik des Hebräerbriefs, in: Chr. Landmesser / H.-J. Eckstein / H. Lichtenberger (Hg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums. FS O. Hofius, Berlin 1997 (BZNW 86), 751–790.

³ Vgl. noch immer die erhellenden Darlegungen von O. Kuss, Der theologische Grundgedanke

des Hebräerbriefes. Zur Deutung des Todes Jesu im Neuen Testament (1956), in: Ders., *Auslegung und Verkündigung I*, Regensburg 1963, 281–328.

- ⁴ A. Hammer, in: W.H. Ritter (Hg.), *Erlösung ohne Opfer?*, Göttingen 2003 (BTSP 22), 157–192; vgl. auch I. Kirsner, *Erlösung im Film. Praktisch-theologische Analysen und Interpretationen*, Stuttgart 1996 (PThE 26).
- ⁵ Melchisedek wird in der alttestamentlichen Literatur nur zweimal erwähnt (Gen 14,17–20; Ps 110,4); beide Stellen werden im Hebräerbrief miteinander kombiniert. Die „Ordnung des Melchisedek“ ist hier nichts anderes als die von Gott gesetzte Ordnung im Unterschied zur levitischen Priesterordnung des Aaron, die der irdischen Schwerkraft unterworfen bleibt. Es versteht sich, dass die kargen Stellen aus Tora und Psalter die Erzähl- und Spekulationsfreude antiker Leser angeregt haben; zur Sinnkarriere vgl. *Backhaus*, Hebräerbrief, 264f.
- ⁶ *Kirchliche Konflikte I*, Göttingen 1982, 17.
- ⁷ *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersu-*

chung zum Hebräerbrief, Göttingen (1939) 1961 (FRLANT 55).

- ⁸ So vor allem in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* (vgl. bes. Art. 9–17). Das Potential dieses Bildes liegt darin, dass es stärker als das andere große biblische Modell – die Kirche als „Leib Christi“ – die Geschichtsdynamik einfängt, die Christen mit dem Gottesvolk Israel verbindet und das Anderssein der Glaubenden gegenüber den wechselnden Mehrheitsgesellschaften und Machtstrukturen biblisch adelt. Freilich war die Anwendung dieses Bildes nicht immer sensibel: Dass Christen ein „Volk“ darstellen, das „umherzieht“, ist kein Verstehensgewinn. Solche Wege werden schwer, die kein Ziel, keinen Begleiter und keinen Sinn zu haben scheinen. Der Hebräerbrief erinnert die von ihrem Minderheitenstatus erschöpften Wanderer daran, dass dieses Volk das endzeitliche Eigentum Gottes ist und nur von Christus her der Weg verstanden wird. Das Ziel der Wanderung ist nicht die Wüste, sondern Gott. Es ist irdisch nicht erreichbar auf dem Weg und verwandelt diesen doch.